

Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion

François Nault

Volume 6, numéro 2, octobre 1998

Dieu interdit

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/024967ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/024967ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Nault, F. (1998). Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion. *Théologiques*, 6(2), 119–144. <https://doi.org/10.7202/024967ar>

Résumé de l'article

L'événement institué par la promesse n'est pas étranger à ce que Derrida identifie à « la religion ». Il faut être attentif aux modalités de cette identification afin de discerner les configurations particulières suivant lesquelles la déconstruction se trouve liée à la religion. Il s'agit, en définitive, d'éviter tout rapprochement indu ou non critique entre le geste derridien et le geste religieux. Il y a là un champ problématique à circonscrire; nous nous proposons de l'investir en suivant le fil de la promesse.

Qu'appelle-t-on promettre?

Jacques Derrida et la religion

François NAULT
chercheur post-doctoral
Université Saint-Paul

« La nudité de la voix, nous exposant corps et âme à l'être, sans retour, frappe depuis toujours et pour toujours d'impossibilité la transparence, l'adéquation, la plénitude, la perfection, la parousie. Devancée, défaite, elle l'est en elle-même, et c'est là ce qui la fait, en toute parole, promettre, promettre ce qu'elle ne peut tenir. »

Jean-Louis Chrétien, *La voix nue*¹

S'il est vrai que « la parole parle », elle parle toujours en se *promettant* : « la parole se promet ». C'est pourquoi Paul de Man se permet de transformer l'axiome heideggerien « *die Sprache spricht*² » en « *die Sprache verspricht (sich)*³ ». Le langage porte toujours en lui-même la promesse de sa vérité. En tant que « parole donnée », la parole est une forme d'engagement *de* la parole qui se situe toujours déjà *dans* la parole.

Jacques Derrida souligne la part d'ambiguïté de cette parole qui promet. Certes la parole promet, elle est promesse et elle ne peut cesser de l'être; par ailleurs, dans le même mouvement, la parole « se dédit, elle se défait ou se détraque, elle déraile ou délire, se dété-

¹ J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue : phénoménologie de la promesse*. Paris, Minuit (Philosophie), 1990, p. 7.

² M. HEIDEGGER, « La parole », trad. F. Fédier, dans *Acheminement vers la parole*. Paris, Gallimard (Tel 55), 1976, p. 22.

³ P. DE MAN, *Allégories de la lecture*. Trad. T. Trezise. Paris, Galilée (La philosophie en effet), 1989, p. 331.

riore, se corrompt tout aussitôt et tout aussi essentiellement⁴. » Si la parole relève d'une promesse, elle ne relève pas de grand chose, ne pouvant pas ne pas manquer à la promesse qu'elle porte pourtant en elle. Suivant Derrida, « cela tient à la structure de la promesse, comme à l'événement qu'elle institue néanmoins⁵. »

L'événement institué par la promesse n'est pas étranger à ce que Derrida identifie à « la religion ». Il faut être attentif aux modalités de cette identification afin de discerner les configurations particulières suivant lesquelles la déconstruction se trouve liée à la religion. Il s'agit, en définitive, d'éviter tout rapprochement indu ou non critique entre le geste derridien et le geste religieux. Sans adhérer à l'interprétation de J. Habermas, pour qui « le travail de déconstruction a pour fonction inavouée de régénérer un dialogue avec Dieu⁶ », il paraît incontestable que le geste derridien n'est pas exempt de motifs religieux⁷. Il y a là, à tout le moins, un champ problématique à circonscrire; nous nous proposons de l'investir en suivant le fil de la promesse.

Nous prendrons comme référent le texte heideggerien, par rapport auquel Derrida cherche à se situer sur ces questions. Nous tenterons d'abord de montrer comment la déconstruction opère une certaine réhabilitation du *croire*, comment elle réinvestit l'expérience de la *croyance* rejetée formellement par Heidegger. Nous relierons ensuite ces réflexions sur le *croire* aux analyses récentes que Derrida a consacrées à la *religion*. C'est cette question de la religion qui nous conduira à l'exploration des thématiques de la *réponse*, du *oui* et de l'*attente* (avec ou sans espérance?), autour desquelles se noue la réflexion de Derrida sur la religion.

*

⁴ J. DERRIDA, *Heidegger et la question*. Paris, Flammarion (Champs 235), 1990, p. 114.

⁵ *Ibidem*.

⁶ J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*. Trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1988, p. 218.

⁷ Voir notamment J.D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida : Religion without Religion*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

Comment assumer la tâche que Heidegger assigne aux théologiens? Estimant que le champ exclusif de la pensée est la « manifestation de l'être », le philosophe allemand renvoie la théologie au domaine tout aussi exclusif de la grâce : « tout se passe comme si, aux yeux de Heidegger, l'opposition entre la 'grâce' (domaine d'une 'théologie', qui doit inventer le *logos* conforme à un tel événement) et la 'piété du questionnement' était insurmontable⁸. » Si bien que l'espace de la pensée se termine là même où celui de la foi commence. Une telle position, aux résonnances très pascaliennes, paraît acceptable à J.-L. Marion qui accepte « l'hétéronomie irréductible, quant à 'Dieu', de ce que peut la pensée (philosophique ou de poésie?) d'une part, et ce que donne la révélation⁹. » Mais ne peut-on pas pousser l'analyse un peu plus loin?

Tout en rappelant ce que Heidegger écrivait à K. Löwith en 1921 – « Je suis un 'théologien chrétien'¹⁰ » —, Derrida précise que cette déclaration « mériterait de longs protocoles d'interprétation et n'équivaut sûrement pas une simple profession de foi¹¹. » En effet, Heidegger a aussi affirmé que la philosophie était, dans son principe même, *athée* et qu'elle était une *folie* pour la foi¹². La pensée heideggerienne a consisté dans une tentative constante pour s'arracher au christianisme – Derrida allant jusqu'à prétendre qu'il faille mettre ce geste en rapport avec « le déchaînement inouï de violence antichrétienne [...] qu'a été l'idéologie la plus officielle et déclarée du

⁸ J. GREISCH, « L'appel de l'être et la Parole de Dieu », *Études* 361 (1984) 681.

⁹ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*. Paris, Fayard (Communio), 1982, p. 80.

¹⁰ La lettre de Heidegger à Löwith (datée du 19 août 1921) a été citée en français par J.A. BARASH, dans *Heidegger et son siècle : temps de l'être, temps de l'histoire*. Paris, Presses Universitaires de France (Pratiques théoriques), 1995, p. 80.

¹¹ J. DERRIDA, « Foi et savoir : les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison », dans J. DERRIDA et G. VATTIMO (dir.), *La religion*. Paris, Seuil, 1996, pp. 77-78.

¹² Suivant Heidegger, l'idée d'une philosophie chrétienne est aussi absurde que celle d'un cercle carré; voir M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*. Trad. G. Kahn. Paris, Gallimard (Tel 49), 1967, p. 20.

nazisme¹³. » Pourtant, la pensée heideggerienne a aussi consisté à répéter à un niveau ontologique des thèmes foncièrement chrétiens – il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter à certains motifs fondamentaux de *Sein und Zeit*. À cet égard, le geste d'arrachement au christianisme n'est certainement pas simple; il comporte sa part d'ambiguïté. Comme le souligne Derrida, Heidegger n'en finit pas de s'en prendre au christianisme, et « avec d'autant de plus de violence qu'il est trop tard, peut-être, pour dénier certains motifs archi-chrétiens de la répétition ontologique et de l'analytique existentielle¹⁴. »

L'ambiguïté de la position de Heidegger est spécialement probante quant à la question de la foi, de la croyance, du croire. Il écrivait en 1953 qu'il « n'y a pas de place, dans la pensée, pour une croyance¹⁵. » De manière à interpréter correctement cette déclaration, il importe d'en rappeler le contexte – ce que fait Derrida lorsqu'il souligne que « le mot *Glaube* semble y concerner d'abord une forme de la croyance, la crédulité ou le consentement aveugle à l'autorité¹⁶. » Voici le passage entier dans lequel s'inscrit la déclaration de Heidegger : « Nous ne pouvons pas prouver (*beweisen*) scientifiquement cette traduction; nous ne devons pas, en vertu de quelque autorité, simplement lui faire foi (*glauben*). La portée de la preuve scientifique est trop courte. Et il n'y a pas de place, dans la pensée, pour une croyance. La traduction ne peut être que repensée dans la pensée de la parole. Or la pensée est le Poème de la vérité de l'être dans le dialogue historial des pensants¹⁷. »

Ainsi Heidegger rejette à la fois la *preuve scientifique* – jugée « trop courte » – et le *croire* – entendu comme « la croyance crédule et orthodoxe qui, fermant les yeux, acquiesce et accrédite dogmati-

¹³ J. DERRIDA, « Donner la mort », dans J.-M. RABATÉ et M. WETZEL (dir.), *L'éthique du don : Jacques Derrida et la pensée du don*. Paris, Transition, 1992, p. 29.

¹⁴ J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ M. HEIDEGGER, « La parole d'Anaximandre », trad. W. Brokmeier, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard (Tel 100), 1962, p. 448.

¹⁶ J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 78.

¹⁷ M. HEIDEGGER, « La parole d'Anaximandre », dans *op. cit.*, p. 448.

quement l'autorité (*Autorität*)¹⁸. » Jusqu'ici, Derrida n'éprouve aucune peine à suivre Heidegger : qui serait prêt à confondre la pensée avec la crédulité? Derrida résiste toutefois à la thèse de Heidegger lorsque celui-ci l'étend – « avec force et radicalité » – jusqu'à soutenir que « le croire en général n'a aucune place dans l'expérience ou l'acte de penser en général.¹⁹ » En soulignant la part du croire dans tout acte de pensée, en problématisant l'idée d'un partage strict entre le travail critique et le travail d'attestation, Derrida rejoint ici la réflexion épistémologique contemporaine²⁰.

La critique que Derrida adresse à Heidegger part des prémisses avancés par Heidegger lui-même : Derrida pense contre Heidegger avec Heidegger, en se demandant s'il est vraiment possible de dissocier complètement la *Glaube* (c'est-à-dire la foi en général) de la *Zusage* (l'accord, l'acquiescement, la fiance ou la confiance) – que Heidegger en est venu à désigner comme le propre de la pensée elle-même. Derrida rappelle que Heidegger a maintenu durant près de trente ans le privilège du questionnement; dans son essai « La question de la technique », il a même écrit que « l'interrogation (*Fragen*) est la piété (*Frömmigkeit*) de la pensée²¹. » Néanmoins, Heidegger a par la suite compliqué cet axiome.

1. En revenant plus tard sur cette déclaration, Heidegger a précisé que par « piété » (*Frömmigkeit*), il fallait entendre la *docilité d'une écoute* :

Ce n'est pas questionner qui est le propre geste de la pensée, mais : prêter l'oreille à la parole où se promet ce qui devra venir en la question. [...] À la fin d'une conférence intitulée « La question de la technique », il était dit, il y a quelque temps :

18 J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 79.

19 *Ibidem*.

20 Voir entre autres : R. LEMIEUX, « Cherchez l'objet ou la question de l'éthique dans le champ religieux », *Religiologiques* 9 (1994) 157-173; J. ANSALDI, « La théologie comme science », *Études théologiques et religieuses* 65 (1990) 385-400. On relira également M. DE CERTEAU, « La rupture instauratrice », dans *La faiblesse de croire*. Paris, Seuil (Esprit), 1987, pp. 183-226.

21 M. HEIDEGGER, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*. Trad. A. Préau. Paris, Gallimard (Tel 52), 1958, p. 48.

« Car le questionnement est la piété (*Frömmigkeit*) de la pensée. » Piété est entendu ici au sens ancien; « preux » est « habile », « docile » – ici, s'en remettant à ce que la pensée a à penser. Il appartient aux stimulantes expériences de la pensée que parfois, les aperçus qui viennent d'être atteints, elle ne sache pas les rattraper pour les reprendre en vue d'un seul coup d'œil; ainsi elle ne leur satisfait pas d'une manière qui serait à leur mesure. Tel est le cas avec la phrase qui vient d'être rappelée : le questionnement est la piété de la pensée. En effet, la conférence qui se termine sur cette phrase se meut déjà en un lieu où ce dont il s'agit se tient de telle sorte que le propre geste de la pensée ne peut être le questionnement, mais doit être l'attention portée à la parole venant de cela auprès de quoi tout questionnement, ensuite seulement, s'en va questionner en posant la question en quête de l'essence²².

Ainsi, la pensée n'est pas questionnante, elle relève plutôt d'une « écoute » (*Hören*) et d'un « se-laisser-dire » (*Sichsagenlassen*). La question elle-même doit être entendue comme « une modalité réceptive, une attention se fiant à ce qui se donn[e] à entendre plutôt que l'activité entreprenante et inquisitoriale d'une requête ou d'une enquête²³. » Le geste propre de la pensée n'est pas le questionnement; ce dernier est toujours déjà second, en retard, puisqu'émergeant, non pas de l'initiative de celui qui questionne, mais de « la docilité de l'écoute à ce qui se dit ».

Loin d'être en position de maîtrise, une telle pensée se trouve liée à ce qui lui vient, c'est-à-dire à l'être comme venue : « la pensée est, dans son essence, comme pensée de l'Être, revendiquée par l'Être. La pensée se rapporte à l'Être comme à l'*avenant*.²⁴ » En tant qu'ouverture et disponibilité à ce qui arrive, une telle pensée s'accorde parfaitement au sublime kantien qui est précisément ce qui

²² M. HEIDEGGER, « Le déploiement de la parole », trad. F. Fédier, dans *Acheminement vers la parole*, pp. 159-160. Traduction modifiée.

²³ J. DERRIDA, « Nombre de oui », dans *Psyché : inventions de l'autre*. Paris, Galilée (La philosophie en effet), 1987, pp. 645-646.

²⁴ M. HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme ». Trad. R. Munier, dans *Questions III et IV*. Paris, Gallimard (Tel 172), 1976, p. 126.

déjoue tout effort de « préhension », ce qui échappe à toute prise²⁵. Mais une telle « piété de la pensée » ne s'apparente-t-elle pas aussi au mouvement de la foi?

2. Heidegger semble rejoindre le champ général du croire lorsqu'il insiste sur cette dimension « originaire » de la pensée qu'est la *Zusage*, cette « acceptation confiante » qui précède toute question et sans laquelle aucun questionnement n'est possible. Derrida souligne que « ce rappel à une sorte de foi, ce rappel à la fiancée de la *Zusage*, 'avant' toute question, donc 'avant' tout savoir, toute philosophie, etc., se formule sans doute de façon particulièrement saisissante assez tard²⁶ » – plus précisément autour de la conférence « Le déploiement de la parole » (1957). Par ailleurs, l'affirmation d'une telle dimension par Heidegger est présente, sous d'autres formes, beaucoup plus tôt. Il y aurait lieu notamment d'analyser soigneusement le motif de l'attestation (*Bezeugung*) dans *Sein und Zeit*.

Ainsi Derrida décèle chez Heidegger toute une « zone où l'acquiescement est de rigueur²⁷ »; un « oui », un acquiescement, serait requis avant toute question et même avant tout « discours critique » (philosophique, théologique ou même scientifique). Cette zone – qui paraît être celle d'un certain croire – se trouve affirmée par Heidegger à travers une série de concepts comme ceux de *Zusage* et de *Bezeugung*, mais aussi à travers le thème de la venue du « dernier dieu²⁸ » et à travers le motif de la *halte* : c'est-à-dire tout ce qui « marque la halte réservée de la retenue (*Verhaltenheit*) ou le séjour (*Aufenthalt*) dans la pudeur (*Scheu*) auprès de l'indemne, du sacré, du sain et du sauf (*das Heilige*)²⁹. » Bref, là où le texte heideggerien renoue avec la dimension du sacré.

²⁵ Voir E. KANT, *Critique de la faculté de juger*. Trad. A. Philonenko. Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1989, livre II.

²⁶ J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 79.

²⁷ *Ibid.*, p. 80.

²⁸ Sur le thème du « dernier dieu » chez Heidegger, voir J.-F. COURTINE, « Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger », *Archivio di filosofia* 62 (1994) 519-538.

²⁹ J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 81. Sur la valeur de *halte* et tout le lexique qui l'entoure chez Heidegger, voir aussi *ibid.*, p. 66.

*

Quel est le rapport entre le « mouvement de foi » que Derrida décèle dans le texte heideggerien et la *religion*? Question « facile » pour Derrida, étant entendu qu'il est « trop évident » « que le mouvement propre de cette foi ne fasse pas une religion³⁰. » Il y aurait lieu ici de questionner et de problématiser la part d'*évidence* supposée par Derrida qui, généralement, tend plutôt à souligner la *complexité* des problèmes et à dénoncer leur prétendue résolution. L'affirmation suivant laquelle « le mouvement propre de cette foi ne fait pas une religion » et, plus encore peut-être, la précaution rhétorique qualifiant cette affirmation de « trop évidente » n'appellent-elles une déconstruction?

Quoi qu'il en soit, il s'agit pour l'instant de bien marquer les « réticences » de Heidegger à l'égard de la religion, en fait des religions historiques, plus spécifiquement encore de la religion chrétienne dans sa forme « romaine » (c'est-à-dire « catholique »). Pour Heidegger – et dans une certaine mesure, pour Derrida également –, « penser 'religion', c'est penser le 'romain'³¹. » D'où la suspicion³².

Le regard critique que Heidegger porte sur le christianisme – son « antichristianisme déclaré » – procède-t-il d'une certaine conception (idéalisée?) du christianisme primitif? En tel cas Heidegger appartiendrait à la même tradition « protocatholique » que

³⁰ *Ibid.*, p. 81.

³¹ *Ibid.*, p. 12.

³² Comme le montre, entre autres, ce texte de Heidegger : « Les poètes, quand ils sont dans leur être, sont *prophétiques*, mais ce ne sont pas des 'prophètes' au sens judéo-chrétien de ce mot. Les « prophètes » de ces religions ne s'en tiennent pas à cette unique prédiction de la parole primordiale du Sacré. Ils annoncent aussitôt le dieu sur lequel on comptera ensuite comme sur la sûre garantie du salut dans la béatitude supra-terrestre. Qu'on ne défigure pas la poésie de Hölderlin avec le 'religieux' de la 'religion' qui demeure l'affaire de la façon romaine d'interpréter les rapports entre les hommes et les dieux. », M. HEIDEGGER, *Approches de Hölderlin*. Trad. J. Launay. Paris, Gallimard (Tel 269), 1973, pp. 145-146.

Voltaire³³. Ce serait finalement au nom d'un christianisme « originaire », trahi ultérieurement par la religion romaine, que Heidegger serait anti-chrétien. Il faudrait sans doute se demander jusqu'à quel point Derrida adhère à ce schéma de pensée, qu'il résume par ailleurs dans une belle formule : « ce qui n'est pas arrivé au christianisme, c'est le christianisme³⁴. »

Précisons que la position heideggerienne nécessite qu'il y ait quelque chose comme le christianisme : Heidegger « doit présupposer qu'il y a un seul lieu, unique et univoque pour [...] le christianisme³⁵. » Or, demande Derrida, « ce rassemblement a-t-il lieu? A-t-il un lieu, une unité de lieu³⁶? »

Par ailleurs, s'il est « trop évident » que le mouvement de « foi » que Derrida décèle chez Heidegger ne fasse pas une religion, est-il pour autant dépourvue de toute *religiosité*? « Peut-être », répond laconiquement Derrida, laissant ainsi ouverte la question de la nature exacte de cette *religiosité* de la religion. Lorsque l'on sait que dans le même essai, Derrida fait allusion à une « 'structure générale de l'expérience³⁷ », nous pouvons imaginer le « pire » – qui serait peut-être en l'occurrence la figure hégélienne de la « religion absolue ».

L'analyse de Derrida porte principalement sur le rapport entre le mouvement de « foi » – telle qu'il se donne à lire dans le texte heideggerien – et la *croissance* ou le croire en général. C'est que Heidegger ne suspecte pas seulement la « religion », mais aussi la « croissance ». Derrida se demande alors « comment et pourquoi Heidegger peut à la fois affirmer l'une des possibilités du 'religieux' [...] et rejeter aussi énergiquement la 'croissance' ou la 'foi' »

33 « Si l'on ne craignait de choquer trop de monde à la fois, on dirait que par leur antichristianisme véhément, par leur opposition surtout à l'Église romaine, autant que par leur préférence déclarée, parfois nostalgique, pour le christianisme primitif, Voltaire et Heidegger appartiennent à la même tradition : protocatholique. », J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 33.

34 J. DERRIDA, « Donner la mort », dans *op. cit.*, p. 34.

35 J. DERRIDA, *Heidegger et la question*, p. 222.

36 *Ibidem*.

37 J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 28.

(*Glaube*)³⁸ »? Cette question renvoie à l'hypothèse de Derrida suivant laquelle la religion aurait deux sources : l'expérience de la *sacralité* et l'expérience de la *croissance*³⁹.

1. D'une part, Heidegger aurait accueilli la première source de la religion, en adhérant aux motifs de l'acquiescement (*Zusage*), de l'attestation (*Bezeugung*) et de la halte (*Verhaltenheit*). Il aurait accepté le religieux en tant qu'expérience du « sacro-saint » ou de l'« indemne » (*heilig*).

2. D'autre part, Heidegger aurait rejeté énergiquement la seconde source de la religion, c'est-à-dire la « croissance » (*Glaube*). Il n'y aurait pas de rapport entre les motifs rassemblés autour de la *Zusage* et l'expérience du croire (*glauben*), cette dernière expérience se trouvant constamment réduite par Heidegger à des figures comme la croissance dogmatique, la crédulité ou encore la croissance selon l'ontothéologie⁴⁰.

*

Comment Derrida se situe-t-il par rapport à la problématique heideggerienne que nous venons d'esquisser? Contre Heidegger, Derrida cherche à réintégrer la dimension de la croissance (*Glaube*). Tout son effort théorique vise à montrer le caractère superficiel de la dissociation heideggerienne de l'acquiescement (*Zusage*) et de la croissance (*Glaube*). Par ailleurs, Derrida insiste pour *séculariser* les notions de croissance et de foi : « la foi n'a pas toujours été et ne sera pas toujours identifiable à la religion⁴¹. » Et si la religion ne suit pas forcément le mouvement de la foi, la foi ne se rapporte pas non plus nécessairement à la foi en Dieu⁴² – il resterait alors à déterminer le rapport (s'il y en a) entre ces deux types de foi, ce que ne fait pas Derrida. Dans le même sens, Derrida cherche à dégager le « sacro-saint » (la seconde source de la religion) du religieux : « toute sacralité et toute sainteté ne sont pas nécessairement, au sens strict

38 *Ibid.*, p. 81.

39 Voir *ibid.*, pp. 35; 46; 49; 69; 76-77; 83; 85.

40 Voir *ibid.*, p. 82.

41 *Ibid.*, p. 17.

42 Voir *ibid.*, p. 46.

de ce terme, s'il en est un, religieuse⁴³. » Ainsi les sources de la religion ne sont pas elles-mêmes intrinsèquement religieuses : non seulement la foi n'est pas la religion, mais la religion n'est pas la religion!

Nous pouvons nous demander si Derrida ne tente pas de décrire ici l'ordre de la révélabilité (*Offenbarkeit*), auquel Heidegger fait allusion et qui renvoie à une manifestation plus « originaire » que toute révélation (*Offenbarung*) religieuse. En fait, Derrida retient effectivement la distinction heideggerienne révélation-révélabilité, pour se demander d'abord si l'ordre de la révélabilité (*Offenbarkeit*) n'est pas plus « originaire » que celui de la révélation (*Offenbarung*), en d'autres termes si la révélabilité n'échappe pas au religieux : la révélabilité est-elle « indépendante dans les structures de son expérience et dans l'analytique qui s'y rapporterait? N'est-ce pas là le lieu d'origine, au moins, d'une 'foi réfléchissante', sinon cette foi elle-même⁴⁴? »

Ces questions sur l'ordre de la révélabilité comportent en elles-mêmes toute une série de problèmes auxquels la déconstruction elle-même nous aura rendus sensibles. Or, non seulement Derrida ne dégage-t-il pas le caractère déconstructible de l'ordre de la *révélabilité* – principalement dans son rapport au principe (métaphysique) de l'origine—, mais il redouble en quelque sorte le problème en liant également l'ordre de la *révélation* à la question de l'origine : Derrida se demande en effet si ce n'est pas l'événement « originaire » de la *révélation* qui a révélé la *révélabilité*.

Face à ce « combat des origines », Derrida décide de ne pas trancher, il ne tente pas de se dégager de l'aporie elle-même; face à l'alternative révélation-révélabilité, il choisit l'« oscillation indécise », c'est-à-dire qu'il refuse de choisir :

L'oscillation indécise, cette retenue (epokhè ou Verhaltenheit) dont il fut déjà question plus haut (entre révélation et révélabilité, Offenbarung et Offenbarkeit, entre événement et possibilité ou virtualité de l'événement), ne faut-il pas la respecter elle-même? Le respect de cette indécision singulière ou de cette surenchère hyperbolique

43 Ibid., p. 17.

44 Ibid., p. 26.

entre deux originalités, entre deux sources, entre, disons par économie indicative, l'ordre du « révélé » et l'ordre du « révélabile », n'est-ce pas à la fois la chance de toute décision responsable et [...] d'une nouvelle « tolérance⁴⁵ » ?

Derrida rejette la position critique, il refuse de jouer le jeu de la décidabilité; lui préférant l'inconfort de l'in-stance, c'est-à-dire du non-lieu, du non-positionnement, de l'errance. Non sans ironie, Derrida va renchérir en reliant l'oscillation indécise à l'idée même de religion. Soulignant que *religio* signifie aussi « scrupule, hésitation, indécision, retenue (donc pudeur, respect, *halte* devant ce qui doit rester sacré, saint ou sauf : indemne, immun)⁴⁶ », Derrida pose directement la question : « et si l'ellipse, si la figure silencieuse et le 'se taire' de la réticence, c'était justement [...] la religion⁴⁷ ? » En tel cas la religion suivrait le mouvement même de la déconstruction...

*

Si l'approche de la religion par le biais de l'hésitation et de l'indécision s'avère intéressante, elle n'épuise pas le traitement derridien du religieux. Essayons de pousser l'analyse un peu plus loin.

Derrida souligne d'abord la complexité du « religieux » et l'étendue en quelque sorte infinie de ses ressorts. La question « qu'est-ce que la religion ? » est sans doute trop grande : le religieux paraît indélimitable. Peut-être est-il suffisant de définir comment nous pouvons approcher la religion, quelle est notre perspective sur le religieux. À cet égard, Derrida insiste pour dire qu'il n'est pas un apologiste de la religion. Il lui paraît d'ailleurs spécialement important d'analyser les « formes de mal » perpétrées au nom de la religion.

Le type d'analyse du religieux qu'a en vue Derrida n'est pas phénoménologique; il envisage plutôt la religion du point de vue de ses effets pragmatiques. La question qu'il croit nécessaire de poser : qu'est-

⁴⁵ Ibid., p. 32.

⁴⁶ Ibid., p. 44. Voir É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*; t.II : *pouvoir, droit, religion*. Paris, Minuit (Sens commun), 1980, pp. 269-270. Le mot latin *religio* désignerait l'attitude révérentielle dans laquelle, par crainte religieuse, on se reprendrait (*re-ligere*), on reviendrait sur une position.

⁴⁷ J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 54.

ce qui se dit ou se fait *au nom* de la religion? Derrida démonte ainsi la stratégie apologétique qui consisterait à désengager la religion de ce qui se fait en son nom : « ne jamais traiter comme un accident la force du nom dans ce qui arrive, se fait ou se dit *au nom* de la religion⁴⁸. »

Sans s'engager lui-même dans l'analyse dont il définit le cadre et souligne la nécessité, Derrida fait remarquer, *en passant*, que ce qui se fait au nom de la religion, c'est la *guerre*. Certes il y a peut-être « autre chose », d'autres intérêts (économiques, politiques, militaires, etc.), *derrière* les guerres de religion, « derrière ce qui se présente sous le nom de religion, par-delà ce qui se défend ou attaque en son nom, tue, se tue ou s'entretue, et pour cela invoque des enjeux déclarés, autrement dit nommé l'*indemnité* en plein jour⁴⁹. » Mais Derrida se demande s'il y a pas aussi d'autres guerres de religion *inavouées*, si – à la limite – toute guerre n'est pas une guerre de religion⁵⁰.

Ces quelques remarques suffisent sans doute à refuser à Derrida le droit de s'arroger le titre – qu'il ne revendique d'ailleurs pas! – d'*apologète de la religion*. Il serait cependant tout aussi injuste de le considérer simplement comme un *ennemi* de la religion, car tout en s'inscrivant à l'intérieur de la modernité philosophique – « comment penser la religion au jour d'aujourd'hui sans rompre la tradition philosophique⁵¹? » —, Derrida entend remettre en question

48 *Ibid.*, p. 14.

49 *Ibid.*, p. 37.

50 « Si ce qui nous arrive [...] prend souvent (non pas toujours) les figures du mal et du pire dans les formes inédites d'une *atroce* 'guerre des religions', celle-ci à son tour ne dit pas toujours son nom. Car il n'est pas sûr qu'à côté ou en face des crimes les plus spectaculaires et les plus barbares de certains 'intégrismes' (du présent ou du passé), d'autres forces surarmées ne mènent pas aussi des 'guerres de religion' inavouées. Les guerres ou les 'interventions' militaires conduites par l'Occident judéo-chrétien au nom des meilleures causes (du droit international, de la démocratie, de la souveraineté des peuples, des nations ou des États, voire des impératifs humanitaires) ne sont-elles pas aussi, par quelque côté, des guerres de religion? », *ibidem*.

51 *Ibid.*, p. 55. « Nous tenterons sans doute de transposer, ici maintenant, l'attitude circonspecte et suspensive, une certaine *épokhè* qui

l'opposition *naïve* raison-religion, sur laquelle les critiques modernes de la religion se sont appuyées.

*

Si le « retour du religieux » paraît difficile à penser, c'est d'abord à cause de la désuétude d'un schéma interprétatif qui pose une alternative entre, d'un côté, la *religion* et, de l'autre, la *raison*. Derrida propose d'utiliser un autre schéma, qui non seulement récuse l'opposition entre la religion et la raison, mais leur assigne un lieu commun, un espace de croisement⁵².

Derrida soutient que la religion et la raison partagent une source commune. Les deux se développent ensemble, à partir de la même ressource : « le *gage* testimonial de tout performatif⁵³ ». Par-delà l'oscillation indécise, le religieux renvoie à un *gage* qui engage à répondre. La religion renvoie à l'ordre de la *réponse* : « Si peu qu'on sache de la religion, on sait au moins qu'elle est toujours la réponse et la responsabilité prescrite, elle ne se choisit pas librement, en un acte de pure et abstraite volonté autonome. Elle implique sans doute liberté, volonté et responsabilité, mais, tentons de penser cela, volonté et liberté *sans autonomie*. Qu'il s'agisse de sacralité, de sacri-

consiste — à tort ou à raison, car l'enjeu est grave — à penser la religion ou à la faire apparaître 'dans les limites de la simple raison'. », *ibid.*, p. 16.

⁵² Derrida renoue ainsi avec la théologie catholique la plus traditionnelle, notamment dans sa forme augustinienne. G. Hottois résume ainsi la perspective augustinienne sur les rapports foi-raison : « L'idée générale d'Augustin est que l'on ne peut exercer la raison (l'esprit critique ou systématique) à partir de rien : on ne peut mettre en doute ou construire que sur la base de propositions auxquelles on adhère. Le scepticisme intégral est une absurdité ou une impossibilité, car il se contredit aussitôt qu'il s'énonce et prétend à la vérité. La croyance n'est donc pas opposée à la raison, à l'intelligence, à la compréhension. Celles-ci présupposent toujours celle-là. Pour comprendre, il faut d'abord croire; la foi précède la raison. », G. HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*. Bruxelles, De Boeck (Le point philosophique), 1997, p. 32.

⁵³ J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 41.

ficialité ou de foi, l'autre fait la loi, autre est la loi, et se rendre à l'autre. À tout autre et au tout autre⁵⁴. »

Si la religion est la réponse, c'est qu'il y a toujours déjà en elle de l'autre, que s'y joue un « coup de don » (une « grâce ») exigeant un acquiescement *malgré* moi ou, en tout cas, *avant* moi. En déterminant l'autre comme *tout autre*, il devient possible d'arrimer la religion/réponse à une métaphysique du *désir* – le désir étant précisément ce qui « se laisse appeler par l'extériorité absolument irréductible de l'autre auquel il doit rester infiniment adéquat⁵⁵. » Il serait possible de faire un pas de plus en rattachant cette métaphysique du désir au motif de la *séparation*. Tout en établissant lui-même ce rapprochement⁵⁶, Derrida ne l'entérine pas. Cela paraît spécialement clair dans la lecture critique qu'il propose de Lévinas.

Dans l'essai le plus ancien qu'il consacre à Lévinas, Derrida cherche à montrer que « si le Même n'est pas sans l'Autre, l'Autre n'est pas sans le Même⁵⁷ ». En insistant ainsi sur le caractère *réversible* de la relation Même-Autre, Derrida rejette la thèse centrale de *Totalité et infini*⁵⁸ : cette insistance « bannit la possibilité d'une différence pure dans l'exaspération de l'Autre en Tout-Autre enfin capable de se séparer du Même ou de la Totalité⁵⁹. » Dans l'essai « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Derrida

54 J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 47. Derrida propose ici l'une des définitions traditionnelles de la religion. Il suffit de relire le traité *De Religione* de saint Thomas d'Aquin pour s'en rendre compte; voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2,2, qu. 81. Sur ces questions, voir aussi M. DESPLAND, *La religion en Occident : évolution des idées et du vécu*. Montréal, Fides (Héritage et projet 23), 1979.

55 J. DERRIDA, « Violence et métaphysique : essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », dans *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil (Points/essais 100), 1967, p. 138.

56 « La métaphysique du désir est [...] métaphysique de la séparation infinie. », *ibidem*.

57 J. ROLLAND, « Préface du traducteur », dans S. Petrosino, *Jacques Derrida et la loi du possible*. Paris, Cerf (La nuit surveillée), 1994, p. v.

58 E. LÉVINAS, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. La Haye, Martinus Nijhoff (Le livre de poche; biblio/essais 4120), 1961.

59 J. ROLLAND, *loc. cit.*, p. v.

renouvèle et déplace légèrement sa critique de Lévinas⁶⁰. Il insiste cette fois sur l'impossibilité d'un Autre non contaminé, attaquant cette fois la thèse de l'autre livre majeur de Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, où il s'agissait d'« entendre un Dieu non contaminé par l'être⁶¹ ». Pour Derrida, la *séparation* n'est pas possible.

Il n'est pas sans importance que Derrida ait recours à l'expression allemande « *das Heilige* » – qu'il traduit par « sacro-saint »; en effet, cette locution entretient la *confusion* du saint et du sacré. Derrida refuse ainsi de dissocier le sacré du saint, comme le fait Lévinas pour qui le « *kadosh* » – c'est-à-dire à la fois ce qui est saint et ce qui *séparé* —, s'oppose radicalement au « *numen* » (le sacré⁶²). Suivant l'analyse de Lévinas, le sacré est violence : en tant que « puissance sacramentelle du divin », il atteint, en la blessant, la liberté humaine⁶³. Prenant la forme de l'enthousiasme, de l'ivresse, du mystère ou de l'idolâtrie, le sacré *aliène* l'être humain, le paralyse, le plonge dans l'effroi, le maintient dans l'infantilisme⁶⁴. Le sacré a d'ailleurs été l'objet de la critique prophétique, qui lui a opposé la *sainteté*, c'est-à-dire la séparation. À l'expérience du sacré – cette « communion chaude et quasi sensible avec le divin⁶⁵ » —, il s'agit d'opposer l'expérience *difficile* de la sainteté⁶⁶. Lévinas s'oppose ainsi

⁶⁰ Voir J. DERRIDA, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », dans *Psyché*, pp. 159-202.

⁶¹ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Martinus Nijhoff (Le livre de poche; biblio/essais 4121), 1974, p. 10.

⁶² Voir notamment E. LÉVINAS, *Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris, Minuit (Critique), 1977. Dans le même sens, mais dans une perspective chrétienne, on lira J. ELLUL, « La désacralisation par le christianisme et la sacralisation dans le christianisme », *Corps écrit* 3/2 (1982) 141-157.

⁶³ Voir E. LÉVINAS, *Difficile liberté : essais sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel (Présences du judaïsme), 1976, p. 29. On se reportera aussi à R. GIRARD, *La Violence et le Sacré*. Paris, Grasset, 1972.

⁶⁴ Voir entre autres : E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, pp. 29; 79; 135; *id.*, *Du sacré au saint*, p. 89.

⁶⁵ E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, pp. 192-193.

⁶⁶ « Difficile » puisque la destitution du *numen* peut facilement conduire à une forme d'athéisme; suivant Lévinas, ce risque doit

à la pensée sacralisante de Heidegger, qui aurait fait revivre le paganisme en renouant avec tout ce que le judaïsme avait nié en désacralisant la nature⁶⁷.

Derrida – nous semble-t-il – n'arrive pas à trancher entre Heidegger et Lévinas : à ses yeux, l'expérience qu'il s'agit de réveiller, c'est *tout à la fois* l'expérience du sacré, du saint et du sauf⁶⁸. S'il refuse la possibilité d'une « sacralité sans croyance » (Heidegger), il rejette tout autant la possibilité d'une « foi dans une sainteté sans sacralité » (Lévinas). Mais si le motif de la *séparation* semble être écarté par Derrida – notamment au nom d'une pensée de la contamination —, nous pouvons nous demander si ce motif n'en travaille pas moins le texte derridien en profondeur.

*

Si la religion et la raison dépendent d'une source commune, c'est qu'elles supposent toutes deux une même réponse, plus précisément un même « oui » dont nous voudrions maintenant dégager les principales articulations.

Ce *oui* renvoie d'abord au « second Heidegger », celui qui déplace la question de la place centrale qu'elle avait au temps de *Sein und Zeit* : « la question de la question reste suspendue, tenue au gage d'un acquiescement qui doit la précéder. *Oui*, le gage, l'engagement

cependant être accepté, l'athéisme étant encore préférable à la piété sacrale. Voir *ibid.*, pp. 30-31.

⁶⁷ Voir *ibid.*, pp. 301-303. Le discours théologique en général est sujet au même type de critique de la part de Lévinas; ce discours échapperait difficilement à la tentation du « divin mondanisé ». Sur ce point, voir G. PETITDEMANGE, « Éthique et transcendance : sur les chemins d'Emmanuel Lévinas », *Recherches de sciences religieuses* 64 (1976) 86.

⁶⁸ « Il faudrait réveiller l'expérience indemne du sacré, du saint et du sauf (heilig). Nous devons accorder toute notre attention à cette chaîne, en partant de ce dernier mot (heilig), de ce mot allemand dont l'histoire sémantique semble résister pourtant à la dissociation rigoureuse que Lévinas veut maintenir entre la sacralité naturelle, 'païenne', voire gréco-chrétienne, et la sainteté de la loi (juive), avant et sous la religion romaine. », J. Derrida, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 24.

ou la gageure au-devant de l'abîme⁶⁹. » Heidegger insiste désormais sur l'*affirmation* et sur l'*endettement* par rapport au langage – ce qu'il appelle l'*engage* –, à partir desquels il développe « une certaine pensée du consentement », pensée « de l'engagement en forme de réponse, d'acquiescement responsable, d'accord ou de confiance (*Zusage*), une sorte de parole donnée en retour⁷⁰. »

Si la question n'est pas le dernier mot, c'est d'abord « parce que ce n'est pas le premier mot⁷¹. » Avant le premier mot, « il y a ce mot parfois sans mot que nous nommons le 'oui'. Une sorte de gage pré-originnaire qui précède tout autre engagement dans le langage ou dans l'action⁷². » S'il précède d'une certaine façon le langage, le *oui* se trouve pourtant toujours déjà lié à lui : « le gage engage dans la langue – et donc toujours dans *une* langue⁷³. » Le gage est langage. D'où l'irréductible secondarité de la question :

Au moment où nous posons l'ultime question, c'est-à-dire quand nous interrogeons (*Anfragen*) la possibilité de toute question, à savoir la parole, il faut bien que nous soyons *déjà* dans l'élément de la parole. Il faut bien que la parole parle déjà pour nous – qu'elle nous soit en quelque sorte parlée et adressée [...] *Anfrage* et *Nachfrage* présupposent cette avance, cette adresse prévenante (*Zuspruch*) de la parole. Celle-ci est *déjà* là, d'avance (*im voraus*) au moment où toute question peut surgir à son sujet. Par quoi elle excède la question. Cette avance est, avant tout contrat, une sorte de promesse ou d'alliance originnaire à laquelle nous devons avoir en quelque sorte déjà acquiescé, déjà dit *oui*, donné un gage, quelles que soient la négativité ou la problématicité du discours qui peut s'ensuivre⁷⁴.

L'*engage* a toujours déjà eu lieu, avant tout acte de langage et dans cet acte même. Même en disant « non », on a déjà dit « oui ».

69 J. DERRIDA, *Heidegger et la question*, p. 8.

70 *Ibid.*, p. 46.

71 *Ibid.*, p. 115. Voir également M. HEIDEGGER, « Le déploiement de la parole », dans *op. cit.*, pp. 141-202.

72 J. DERRIDA, *Heidegger et la question*, p. 115.

73 *Ibidem*.

74 *Ibidem*.

Le silence lui-même dit toujours « oui ». Le *oui* n'est pas ponctuel, il a toujours déjà eu lieu. Par ailleurs, il est aussi tourné vers l'avenir : le *oui* est toujours déjà promesse de sa propre répétition⁷⁵. Dire « oui » ouvre un avenir dans lequel je dirai encore « oui », en affirmant je m'engage dans la répétition de cette affirmation : « oui, oui⁷⁶ ».

Le *oui* derridien doit aussi s'entendre à partir de Nietzsche⁷⁷. Il en va ici du caractère affirmatif de la déconstruction, qui n'est pas liée uniquement, ni surtout, à une tâche négative de *décentrement* et de *déstabilisation*⁷⁸. En liant la *question* à un *oui* « originaire » et irréductible, elle s'oppose au nihilisme, tout en y participant d'une certaine manière, car s'il n'est pas foncièrement nihiliste, le *oui* derridien peut s'en approcher à certains égards : c'est en effet un *oui* extrêmement dépouillé, qui peut être même désespéré⁷⁹.

⁷⁵ L'expérience du *oui* se rapproche ainsi de la *signature* qui est une façon de dire *oui* à ce qu'on signe. Voir J. DERRIDA, *Ulysse gramophone : deux mots pour Joyce*. Paris, Galilée (La philosophie en effet), 1987, p. 95.

⁷⁶ Voir J. DERRIDA, « Pas », dans *Parages*. Paris, Galilée (La philosophie en effet), 1986, pp. 23 et 116. Sur le « oui, oui », voir aussi : J. DERRIDA, « Survivre », dans *Parages*, p. 176; *id.*, *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris, Galilée (Débats), 1984, p. 74.

⁷⁷ Un texte parmi d'autres : « Je ne suis que bénédiction et affirmation, tant que tu m'environnes, ciel pur, ciel lumineux, abîme de clarté. Jusqu'au fond de tous les abîmes je porte alors mon dire-oui qui bénit. », F. NIETZSCHE, « Avant l'aurore », dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad. G. Bianquis. Paris, Flammarion (GF), 1996, p. 215.

⁷⁸ Voir J. DERRIDA, « Ellipse », dans *L'écriture et la différence*, p. 433; *id.*, « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation », dans *L'écriture et la différence*, pp. 342 et 362; *id.*, *Positions*. Paris, Minuit (Critique), 1972, p. 132; *id.*, « 'Il n'y a pas le narcissisme' (autobiophotographies) », dans *Points de suspension*. Paris, Galilée (La philosophie en effet), 1992, p. 224. Sur le caractère affirmatif de la déconstruction, voir aussi : J.J. DICENSO, « Deconstruction and the Philosophy of Religion », *International Journal for Philosophy of Religion* 31 (1992) 29-43; M.C. TAYLOR, *Erring : A Postmodern A/Theology*. Chicago/London, University of Chicago Press, 1984, pp. 14-15.

⁷⁹ Voir M. LISSE, « Le motif de la déconstruction et ses portées politiques », *Tijdschrift voor Filosofie* 52 (1990) 244-245.

Le *oui* derridien prend aussi la forme d'un *appel*, d'un *Viens!* La réponse se transforme à cette étape en *prière* de réponse et en *supplication*. Nous hésiterions à utiliser un vocabulaire aussi chargé théologiquement si Derrida lui-même ne nous orientait dans cette direction. Évoquant le déplacement heideggerien de la question (*Fragen*) vers une pensée liée à l'écoute (*Hören*) et au se-laisser-dire (*Sichsagenlassen*), évoquant la rature du point d'interrogation, Derrida souligne que ces opérations ouvrent l'espace d'une parole qui « doit d'abord prier, s'adresser, se fier, se confier, s'en remettre⁸⁰. »

Le *oui* derridien s'identifie par là à l'ouverture même à l'autre. Comme le souligne J. Colleony, « le *oui* comme origine et possibilité de toute parole, le *Oui* inaudible, imprononçable et qui pourtant est à même toute parole est l'ouverture même, l'ouverture même à l'autre à qui, si c'est possible, on promet, on pardonne, qui nous pardonne – avec qui on parle⁸¹. » Cette possibilité du rapport à l'autre, Derrida la considère comme impossible; il la relie pourtant au *désir* même de la déconstruction⁸². La déconstruction s'attache à l'invention de l'autre, la seule invention possible. Cette « invention de l'autre » ne s'oppose pas simplement à l'invention du même – ce serait en effet encore une manière de nier l'autre —, mais « fait signe vers une autre survenue, vers cette autre invention dont nous rêvons, celle du *tout autre*, celle qui laisse venir une altérité encore inanticipable et pour laquelle horizon d'attente ne paraît encore prêt, disposé, disponible⁸³. »

Le terme d'invention renvoie à un certain geste d'accueil; dans l'invention, on accepte de laisser venir l'autre, on ménage

80 J. DERRIDA, *Heidegger et la question*, pp. 119-120.

81 J. COLLEONY, « Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Levinas et Heidegger) », dans l'ouvrage collectif *Le passage des frontières : autour du travail de Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 1992, p. 256

82 « L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible : c'est-à-dire [...] de l'autre. », J. DERRIDA, « Psyché : invention de l'autre », dans *Psyché*, p. 27.

83 *Ibid.*, p. 53. Nous soulignons.

« l'effraction nécessaire à la venue de l'autre⁸⁴. » Quel est cet autre? Qui vient? « Quiconque vient répondre à la promesse, répondre d'abord de la promesse⁸⁵. » Derrida souligne la précarité de ce qui se joue ici. Si *inventer* signifie, d'une part, dire « viens » et, d'autre part, répondre au « viens » de l'autre, nous pouvons en effet nous demander si cela arrive : en tout cas, « de cet événement, on n'est jamais sûr⁸⁶. » C'est que le rapport à l'autre est toujours marqué par la dissociation, l'interruption, le « rapport sans rapport » (Blanchot), bref la séparation.

Derrida rejoint ici – nous semble-t-il – Lévinas dont il avait d'abord cherché à se démarquer; il réinvestit ce que ce dernier a voulu approcher à l'aide de la catégorie du « saint ». En fait, il serait sans doute possible de supposer un rapport entre Derrida et Lévinas plus étroit que celui suggéré par la métaphore du *croisement*. Sans aller jusqu'à affirmer que « Derrida, c'est Lévinas sans Dieu⁸⁷ », il y aurait sans doute lieu de pousser très loin l'analogie entre les deux parcours, notamment autour de certains motifs liés à l'héritage judaïque⁸⁸.

En tant qu'écriture ouverte à l'autre, la déconstruction travaille à laisser venir l'événement d'un *tout autre* qui, s'il n'est certes pas iden-

84 J. DERRIDA, *Ulysse gramophone*, p. 120.

85 J. DERRIDA, « Point de folie — maintenant l'architecture », dans *Psyché*, p. 492.

86 J. DERRIDA, « Psyché : invention de l'autre », dans *op. cit.*, p. 53.

87 C. DELACAMPAGNE, « Derrida hors de soi », *Critique* 325 (1974) 509.

88 Voir M. JOY, « Conclusion : Divine Reservations », dans H. COWARD et T. FOSHAY (éd.), *Derrida and Negative Theology*. Albany, State University of New York Press, 1992, p. 274. Sur la question des rapports Lévinas-Derrida, voir entre autres : G. WARD, *Barth, Derrida and the Language of Theology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 177-199; S. CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*. Oxford, Blackwell, 1992; E. WYSCHOGROD, « Derrida, Levinas and Violence », dans H.J. SILVERMAN (éd.), *Derrida and Deconstruction*. London, Routledge, 1989, pp. 182-200; R. BERNASCONI, « The Trace of Levinas in Derrida », dans D. WOOD et R. BERNASCONI (éd.), *Derrida and Différance*. Evanston, Northwestern University Press, 1988, pp. 13-29.

tifiable au Dieu de l'onto-théologie, a peut-être quelque chose à voir avec le Dieu des chrétiens. Il faudrait alors redoubler (encore) le *oui* :

« *oui, oui, amen, amen*⁸⁹ »

*

En approchant la religion comme *réponse*, et en suivant ce fil jusqu'au *oui*, nous avons exploré l'espace qu'elle partage avec la raison. Si nous voulions rassembler dans une formule économique le chemin parcouru, nous dirions : en tant qu'événements discursifs, la religion et la raison présupposent toutes deux l'élément de la *promesse*. Pour Derrida, « il y a nécessairement de l'engagement ou de la promesse avant même la parole⁹⁰. » Si bien qu'il n'y aucune possibilité de prendre de la distance à l'égard de la promesse. Tout événement discursif suppose l'ouverture première de la promesse : « dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, plus tôt, la promesse a saisi le *je* qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose, d'affirmer ou de confirmer par la parole – au moins ceci, à l'extrême limite : qu'il faudrait se taire, et taire ce qu'on ne peut dire. On pouvait le savoir d'avance. Cette promesse est plus vieille que moi⁹¹. »

Par ailleurs, comme nous l'avons déjà souligné, la promesse en tant que « parole donnée » est déjà elle-même langage : « cet engagement, cette parole donnée appartient déjà au temps de la parole par laquelle, comme on dit en français, je tiens parole⁹². » En ce sens, la promesse n'est pas tant un espace qu'un geste : c'est une prise de parole qui fait de nous, d'entrée de jeu, des responsables de la

⁸⁹ J. DERRIDA, *Otobiographies*, p. 58. Comme le souligne J.-L. MARION, « l'Amen hébreux qui ratifie un serment, comprend aussi l'idée d'une confiance faite à ce ou celui à qui s'adresse l'Amen (selon le verbe correspondant au *nifal* : demeurer, être fiable, d'où, au *hifil*, croire en..., avoir confiance en...). », J.-L. MARION, *L'idole et la distance*. Paris, Grasset (Le livre de poche; biblio/essais 4073), 1977, pp. 101-102.

⁹⁰ J. DERRIDA, « Comment ne pas parler : dénégations » dans *Psyché*, p. 545.

⁹¹ *Ibid.*, p. 547.

⁹² *Ibid.*, p. 545.

parole. Si bien qu'il ne paraît pas possible d'éviter de parler : *il faut* parler. Et il ne faut pas parler n'importe comment.

Contre l'appel au silence de Wittgenstein⁹³, Derrida affirme qu'« il faut parler »; plus précisément, il s'agit d'inscrire « l'injonction du silence dans l'ordre ou la promesse d'un 'il faut parler', 'il faut – ne pas éviter de parler' – ou plutôt 'il faut qu'il y ait de la trace'⁹⁴. » Mais pourquoi inscrire le « il faut parler » dans l'élément de la promesse? Pour déterminer la nature du rapport entre la promesse et l'injonction à parler, il importe d'abord d'analyser le « il faut » lui-même. Derrida a exprimé certaines réserves à l'égard de cette locution : pour autant qu'elle est assimilable à une prescription « éthico-pédagogico-professorale », il suggère même, si possible, de l'éviter⁹⁵. Par ailleurs, Derrida a lui-même transgressé cette prescription, en ayant très fréquemment recours au « il faut », et à des endroits très stratégiques⁹⁶. Il a également précisé en quel sens il fallait entendre l'expression : « 'il faut' ne veut pas seulement dire c'est nécessaire mais, en français, étymologiquement, 'cela manque' ou 'fait défaut'. La faute ou la défaillance n'est jamais loin⁹⁷. »

Au manque du « il faut », à la béance qu'il suppose, au défaut qu'il porte en lui-même, répond le caractère en quelque sorte *excessif* de la promesse. Suivant l'analyse de Derrida, une promesse excède toujours, car « sans cet excès essentiel, elle reviendrait à une descrip-

⁹³ « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. », L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus : suivi de 'Investigations philosophiques'*. Trad. P. Klossowski. Paris, Gallimard (Tel 109), 1961, p. 107 (§ 7).

⁹⁴ J. DERRIDA, « Comment ne pas parler », dans *op. cit.*, p. 544.

⁹⁵ Voir J. DERRIDA, « Entre crochets », dans *Points de suspension*, p. 27.

⁹⁶ Nous pourrions multiplier ici les références; nous en relevons deux importantes : « Je répéterai donc, laissant à cette proposition et à la forme de ce verbe tous leurs pouvoirs disséminateurs : *il faut* la vérité. », J. DERRIDA, *Positions*, p. 80; « *Il faut* la distance (qui faut), il faut se tenir à distance (*Distanz!*), ce dont nous manquons, ce que nous manquons de faire. », J. DERRIDA, *Éperons : les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion (Champs 41), 1978, p. 37.

⁹⁷ J. DERRIDA, *Sauf le nom*. Paris, Galilée (Incises), 1993, p. 96.

tion ou à une connaissance de l'avenir⁹⁸. » La promesse suppose toujours un certain « sacrifice de la vue » : comme la foi, nous rappelle Derrida, elle est *aveugle*⁹⁹.

Et pour creuser encore davantage la blessure de la promesse, il faudrait préciser qu'à la faiblesse de son *regard* s'ajoute l'altération de la *voix* qui la porte. Comme le fait remarquer J.-L. Chrétien, « de ce qui l'excède, l'homme ne parle qu'ailleurs, dans l'ailleurs de la promesse qui le précède, le dépossède et l'exile, entre les parois rebrous-sées des flots¹⁰⁰. » Si bien qu'il n'y a pas de promesse : il faut « s'excuser de promettre, toujours. Car la promesse n'est pas possible et n'est pas tenable¹⁰¹. » Une promesse n'est jamais tenue, sinon que par l'autre.

*

Derrida est-il *au plus près* de la théologie en ayant jamais été aussi *loin* d'elle? Ou est-il *au plus loin* en ayant jamais été si *près* d'elle?

Au *plus près*, Derrida décrit l'horizon à partir duquel la religion commence :

⁹⁸ J. DERRIDA, *Mémoires — pour Paul de Man*. Paris, Galilée (La philosophie en effet), 1988, p. 99.

⁹⁹ « La foi, dans son moment propre, est aveugle. Elle sacrifie la vue, même si c'est en vue de voir enfin. », J. DERRIDA, *Mémoires d'aveugle*. Paris, Réunion des Musées nationaux, 1990, p. 36.

¹⁰⁰ J.-L. CHRÉTIEN, *op. cit.*, p. 315. « Toute voix humaine répond, toute inauguration est en souffrance et en passion sous une voix antérieure qu'elle n'entend qu'en lui répondant, qui la précède et qui l'excède. Elle ne parle qu'en écoutant, elle n'écoute qu'en répondant, et ne continue de parler que parce qu'il n'y a pas de réponse plénière ni parfaite, pas de réponse qui ne soit au plus intime d'elle-même en défaut et en retard sur ce qu'elle seule fait entendre. La voix seule dit le propre, mais il n'est de voix qu'altérée par ce qui lui donne la parole, irrémédiablement. », *ibid.*, p. 7.

¹⁰¹ J. DERRIDA, *Mémoires — pour Paul de Man*, pp. 142-143. Sur cet excès de la promesse, voir aussi M.C. TAYLOR, « nO nOt nO », dans *Derrida and Negative Theology*, pp. 178-181.

Point de *religio* sans *sacramentum*, sans alliance et promesse de témoigner en vérité de la vérité, c'est-à-dire de la dire, la vérité : c'est-à-dire, pour commencer, pas de religion sans promesse de tenir la promesse de dire la vérité en promettant de la dire, de tenir la promesse de dire la vérité – de l'avoir déjà dite! – dans l'acte même de la promesse. De l'avoir déjà dite, la *veritas*, en latin, et donc de se la tenir pour dite. L'événement à venir a déjà eu lieu. La promesse se promet, elle s'est déjà promise, voilà la foi jurée, et donc la réponse. La *religio* commencerait là¹⁰².

Au plus loin, Derrida rejoint Samuel Beckett dans la funeste célébration d'une vérité à jamais perdue et inaccessible. Le *devoir-parler* dont Beckett se fait l'apôtre tourne autour de rien, autour de lui-même, comme le dragon d'Escher qui se mord la queue. S'il faut bien parler – « je parle, je parle, car il le faut¹⁰³ » —, c'est que la volonté de finir et d'en finir ne l'a pas encore emporté : comme le fait remarquer D. Wellershoff, un tel discours est inutile, il ressemble à « l'effort absurde d'un Sisyphe qui veut sortir de la pensée en pensant et qui reste prisonnier des fictions qu'il invente lui-même sans trêve¹⁰⁴. » Un tel discours est porté par une voix mensongère, tâchant de s'affranchir du « souci de vérité dans la rage de dire¹⁰⁵ ». Pour enfin en finir : « finir est à souhaiter, finir serait merveilleux¹⁰⁶. »

Ainsi, le recours de Derrida au lexique théologique pourrait être trompeur, l'apparente *répétition* étant en fait une *transformation* radicale. En soulignant le caractère *infini* de la promesse¹⁰⁷, Derrida tracerait les contours d'une promesse « sans accomplissement pos-

102 J. DERRIDA, « Foi et savoir », dans *op. cit.*, p. 43.

103 S. BECKETT, *L'innommable*. Paris, Minuit, 1953, p. 33.

104 D. WELLERSHOFF, « Toujours moins, presque rien : essai sur Beckett », trad. R. Denturck, dans T. BISHOP et R. FEDERMAN (dir.), *Cahier de l'Herne : Samuel Beckett*. Paris, Éditions de l'Herne (Le livre de poche; biblio/essais 4034), 1976, p. 123.

105 S. BECKETT, *op. cit.*, p. 21.

106 *Ibid.*, p. 26.

107 Voir entre autres : J. DERRIDA, *Éperons*, p. 72; J. Derrida, *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion (La philosophie en effet), 1980, p. 353.

sible ». Le dernier mot de la promesse ne serait pas la *révélation* mais l'*apocalypse*, ou encore la révélation de l'*apocalypse* : « si l'*apocalypse* révèle, elle est d'abord révélation de l'*apocalypse*, auto-présentation de la structure apocalyptique du langage, de l'écriture, de l'expérience de la présence, soit du texte ou de la marque en général¹⁰⁸. » Derrida s'intéresserait au théologique et au sacré pour autant que s'y marque une certaine *limite*, interprétée comme l'expérience même de la mort et de la perte (du sens)¹⁰⁹. La promesse ne sera jamais accomplie : « Vous serez peut-être tentés d'appeler cela le désastre, la catastrophe, l'*apocalypse*. Or justement, s'annonce ici, promesse ou menace, une *apocalypse* sans *apocalypse*, une *apocalypse* sans vision, sans vérité, sans révélation, *des envois* (car le 'viens' est pluriel en soi), des adresses sans message et sans destination, sans destinataire et destinataire décidable, sans jugement dernier¹¹⁰. »

Au plus près...au plus loin... Peut-être une autre question?

¹⁰⁸ J. DERRIDA, « D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie », dans l'ouvrage collectif *Les fins de l'homme : à partir du travail de Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 1980, p. 471.

¹⁰⁹ « Ce qui se passe dans un texte sacré, c'est l'événement d'un *pas de sens*. Cet événement est aussi celui à partir duquel on peut penser le texte poétique ou littéraire qui tend à racheter le sacré perdu et s'y traduit comme dans son modèle. Le texte sacré est le texte absolu parce qu'en son événement il ne communique rien, il ne dit rien qui fasse sens hors de cet événement même. », J. DERRIDA, « Des tours de Babel », dans *Psyché*, p. 235. Sous cet aspect, la déconstruction peut sans doute être qualifiée de « tragique », s'il est vrai que la tragédie, comme l'affirme S. Cavell, n'est qu'une « comédie poussée jusqu'à ses limites. », S. CAVELL, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 110. Sur le rapport de la déconstruction à la tragédie, voir aussi : B. POLKA, « Tragedy is — Scription Contra-diction », dans D. JASPER (éd.), *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*. New York, St. Martin's Press, 1993, pp. 21-59; R.S. GALL, « Of/From Theology and Deconstruction », *Journal of the American Academy of Religion* 58 (1990) 413-437.

¹¹⁰ J. DERRIDA, « D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie », dans *op. cit.*, p. 477.